ARETÉ **Revista de Filosofía**
Vol. XXII, N° 2, 2010
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades

Editor Responsable
Raúl Gutiérrez
Pepi Patrón (1989-1994), Miguel Giusti (1994-2009)

Comité Editorial
Ciro Alegría (PUCP), Luis Bacigalupo (PUCP), Federico Camino (PUCP), Julio del Valle (PUCP), Miguel Giusti (PUCP), Kathia Hanza (PUCP), Victor J. Krebs (PUCP), José León (PUCP), Salomón Lerner Febres (PUCP), Mario Montalbetti (University of Arizona), Cecilia Monteagudo (PUCP), Pepi Patrón (PUCP), Pablo Quintanilla (PUCP), Rosemary Rizo-Patrón (PUCP), Jorge Secada (University of Virginia), Fidel Tubino (PUCP)

Consejo Editorial
Françoise Dastur (Université de Paris XII), Hubert L. Dreyfus (University of California, Berkeley), Éliane Escoubas (Université d'Amiens), Alfonso Gómez-Lobo (Georgetown University, Washington), Peter Hünermann (Eberhard-Karls-Universität Tübingen), Pierre-Jean Labarrière (Centre Sèvres, París), Jean Ladrière (Université Catholique de Louvain), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Martha Nussbaum (University of Chicago), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo), Elisabeth Rigal (CNRS, Francia), Thomas M. Robinson (University of Toronto), Jacques Taminiaux (Université Catholique de Louvain), Ramón Valls Plana (Universidad de Barcelona)

Secretaría de redacción
Alexandra Alván

Asistencia de edición
Rodrigo Ferradas, Fedra Gutiérrez, María de la Luz Núñez, José Manuel Osorio

Diseño de portada
Ariana Cánepa

Diagramación
Fondo Editorial

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2010
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú / Teléfono (511) 626-2650
Fax (511) 626-2913 / feditor@pucp.edu.pe / www.pucp.edu.pe/publicaciones

ISSN 1016-913X
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 96-0773
200 ejemplares, noviembre 2010

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña. Lima - Perú

ARETÉ Revista de Filosofía
Vol. XXII, N° 2, 2010
pp. 189-208

El James de Putnam

Rosa M. Calcaterra
Università degli Studi Roma Tre

Resumen: El presente trabajo busca reconstruir la posición de Hilary Putnam en torno a la filosofía de James, analizando los aspectos que han contribuido principalmente a la evolución del realismo putnamiano. Luego de precisar la afinidad entre Wittgenstein y James que guía el interés de Putnam por el pragmatismo de James, la autora recorre los temas éticos, epistemológicos y metafísicos a partir de los cuales surgen los aspectos más fructíferos de la filosofía pragmatista. Algunos de ellos son: la conjunción entre antidogmatismo y antiescepticismo, la concepción procesal del conocimiento y de la verdad, la crítica al reduccionismo fisicalista y al realismo del sentido común, y, por último, la tesis de la importancia de la dimensión práctica en el desarrollo del análisis filosófico. Queda así subrayada la actualidad de la batalla jamesiana contra la lógica dicotómica que gobierna nuestra tradición teorética.
***Palabras clave*:** William James, Hilary Putnam, realismo, pragmatismo, anti-escepticismo

Abstract: "Putnam's James". This paper seeks to reconstruct Hilary Putnam's position concerning James' philosophy by analyzing those aspects which have represented a major contribution to the evolution of the Putnamian Realism. After accurately describing the affinity between Wittgenstein and James which guides Putnam's interest in James' Pragmatism, the author revises the ethical, epistemological and metaphysical themes from which the most fruitful aspects of Pragmatism emerge. Some of these are: the conjunction between antidogmatism and antiscepticism, the procedural conception of knowledge and truth, the critique to physicalist reductionism and to common sense realism, and, finally, the thesis of the importance of the practical dimension in the development of philosophical analysis. This way, the currentness of the Jamesian battle against the dichotomic logic that rules our theoretical tradition is highlighted.
***Key words*:** William James, Hilary Putnam, Realism, Pragmatism, anti-scepticism

No son muchos los filósofos que han demostrado estar dispuestos a encarar el riesgo de revisar varias veces sus propias teorías, pero ciertamente Hilary Putnam se encuentra entre aquellos que han sabido dar un ejemplo interesante de ello. De hecho, las numerosas críticas que se ha ganado por la fluidez de su pensamiento han constituido para Putnam más un estímulo para profundizar en la investigación de los conceptos y temas que ha ido poniendo en juego, que una ocasión para reconfirmarlos según las líneas argumentativas asumidas con anterioridad[1]. Como es evidente, el retorno a los clásicos del pragmatismo ha representado en ese sentido un factor especialmente importante, lo que luego ha dado lugar a una diversidad de intentos para que tal movimiento filosófico interactúe con la filosofía analítica[2].

Las páginas que siguen intentan exponer los alegatos putnamianos a William James, el filósofo pragmático tal vez más malinterpretado o, en todo caso, arrinconado de la mayor parte de los pensadores analíticos, probablemente también a causa de las críticas que Wittgenstein le hiciera en sus escritos de filosofía de la psicología[3]. Un aspecto un tanto sorprendente del interés de Putnam por el pragmatismo jamesiano es, no obstante, precisamente el hecho de que este se interseca con algunos motivos de su lectura de la obra de Wittgenstein. Hacer un examen detallado en este sentido no forma parte de la tarea que me he propuesto, pues me limito a anotar que fundamentalmente se trata de subrayar la vena antidogmática y anticientífica que atraviesa el pensamiento jamesiano y el de Wittgenstein, su común atención al nivel ordinario de nuestras prácticas lógico-lingüísticas, así como la importancia

[1] *Cf.* a este respecto las observaciones de De Caro, Mario, "Introduzione", en: Putnam, Hilary, *Fatto / valore. Fine di una dicotomía*, Roma: Fazi Editore, 2004.

[2] Conviene observar que Putnam, al declarar la "fuerte influencia" en él de Quine y Goodman, subraya que sus concepciones "han sido modeladas por una interrumpida tradición de pensamiento, una tradición cuyos orígenes bien pueden remontarse a los debates entre Royce y James en Harvard, como también a los trabajos de Peirce y Dewey, y que, a través de los escritos de nuestro maestro C.I. Lewis, llega e incluye a unos de los avances más recientes de la filosofía profesional norteamericana" (*Il realismo dal volto umano*, Boloña: Il Mulino, 1995, p. 457. En adelante, *RVU*).

[3] Con el objeto de ser claros, me limitaré a una simple exposición de los principales aportes putnamianos sobre el pensamiento de James, remitiéndome para un comentario a los temas tratados en Calcaterra, Rosa M., *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Roma: Carocci, 2003, en particular caps. 5 y 6.

asignada a la pluralidad de tipos de nuestras creencias y, por tanto, de los modos de justificarlas. Sobre este último aspecto, cabe una mención particular a la interpretación putnamiana de las *Lezioni sulle credenze religiose* de Wittgenstein[4], que tiende a enfatizar su intento de desvincular el tema de la fe religiosa del criterio justificativo de la evidencia, colocándolo más bien en la esfera de las opciones existenciales de modo análogo al James de *The Will to Believe.* Por lo demás, recordando que Putnam ha declarado expresamente que quiere demostrar que el pensamiento de Wittgenstein "tiene afinidades con el pragmatismo norteamericano aun si no estaba dispuesto a dejarse clasificar como un 'pragmático'"[5], se puede decir que, con respecto a James, la analogía de fondo que él destaca atañe a la intención de presentar la filosofía principalmente como un método, como una suerte de ética del pensar y del actuar, más que como una actividad destinada a construir teorías sistemáticas.

Desde un punto de vista global, los aportes de Putnam en el pensamiento jamesiano aparecen, en efecto, vinculados a sus repetidas referencias al mérito que tuvo Wittgenstein de habernos enseñado, mejor que cualquier otro pensador, a concebir y a realizar el trabajo filosófico como una práctica de aclaración más que de resolución de problemas. Como para el filósofo vienés, también para Putnam ello significa sobre todo distinguir la filosofía de la ciencia; pero también, y no menos, aprender a combatir la habitual tendencia a encarar los dilemas filosóficos sintiéndose obligado a elegir entre una u otra cara de la misma medalla[6]. Estos dos aspectos del pensamiento de Wittgenstein han constituido, en buena cuenta, la falsa línea de nuestros repetidos exámenes sobre el tema del realismo, núcleo central de la investigación filosófica de Putnam que, durante casi treinta años, ha supuesto el paso del "realismo metafísico" al "realismo interior" y, finalmente, a una postura que él define, siguiendo a James, como "realismo natural del sentido común"[7].

---

4 *Cf.* Putnam, Hilary, *Rinnovare la filosofia*, Milán: Garzanti, 1998, pp. 131-151.

5 Putnam, Hilary, *Il pragmatismo. Una questione aperta,* Roma-Bari: Laterza, 1992, p. 7. En adelante, *PQA*. En este mismo texto, las páginas 36 a 61 ofrecen una síntesis de los motivos que, según Putnam, aproximan a Wittgenstein a la filosofía pragmática.

6 *Cf.* Putnam, Hilary, *Mente, corpo, mondo,* Boloña: Il Mulino, 2003, p. 103. En adelante, *MCM*. Para la relación entre ciencia y filosofía, véase los ensayos de la Parte IV de Putnam, Hilary, *Words and Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. En adelante, citado como *WL*.

7 La expresión "realismo natural" la toma Putnam, como él mismo lo dice, de James: *cf. MCM*, p. 23.

Al describir su propio recorrido teórico, el filósofo norteamericano ha hablado hace poco de "un largo viaje del realismo al realismo"[8] y en ese "largo viaje" lo que ha cumplido un papel decisivo ha sido la creciente conciencia de la necesidad de sustraerse de los dilemas impuestos por el conflicto entre realismo dogmático y antirrealismo, o bien la convicción de que ambas posturas son igualmente insatisfactorias precisamente porque "cada una de ellas está hecha de la imagen especular de la otra y depende de la idea de que la otra sea la única alternativa" [9]. En efecto, la tarea de rehuir a la lógica de las alternativas rígidas parece que para Putnam representa el compromiso más conspicuo de la filosofía, su tarea más difícil y al mismo tiempo más propia, tan pronto como ella busque insertarse en la efectiva profundidad de los problemas. Más precisamente, él está convencido de que "la filosofía *profunda* se inicia siempre con la comprensión de dificultades que parecen imposibles de resolver, con el sentido de la paradoja" [10], y es precisamente el sentido de la paradoja el que termina ofreciéndose como el parámetro más adecuado para valorar nuestras prácticas filosóficas.

Si esto vale en particular para la cuestión del realismo, se trata nada menos que de uno de los puntos fijos del interés putnamiano por reconquistar la importancia de la filosofía analítica más allá de su pretensión de producir una explicación científica de los problemas en términos "fundacionales". Bajo tal perfil, paradojalidad y futilidad aparecen como las dos caras de una misma medalla; por ejemplo, cuando Putnam estigmatiza el modo de proceder típico de aquellos filósofos analíticos que aparentemente tratan de introducir instrumentos más seguros, es decir, "objetivos", para responder a las preguntas filosóficas, mientras que en realidad se muestran sirviéndose de presupuestos intransitables o insuficientemente investigados. Entre estos, Putnam señala principalmente la aplicación de la biología evolucionista al campo filosófico[11], la idea de que la filosofía deba "desafiar" los modos habituales de pensar y de hablar y, finalmente, la identificación del trabajo de los filósofos con el de los científicos. El siguiente pasaje ofrece sobre este asunto una síntesis iluminadora: "Ciertamente, algunos filósofos analíticos son culpables de poner en discusión los modos como pensamos o hablamos sin proponer modos mejores de pensar y de hablar que en verdad sean practicables; pero hoy en día la mayor parte de los filósofos analíticos consideran que están dando algo

[8] *Ibid.*, p. 82.
[9] *Ibid.*, p. 28.
[10] *Ibid.*
[11] *Cf.* Putnam, Hilary, *Rinnovare la filosofia*, pp. 27-40.

como una explicación científica del suceso de los modos normales de pensar y de hablar (o por lo menos, algo que está 'en continuidad con' una explicación semejante). Es esta analogía –la analogía con el trabajo del científico que caracteriza la obra de filósofos como Jerry Fodor, de los que proponen la 'intencionalidad evolutiva' y de los metafísicos de los 'mundos posibles'– la que encuentro fundamentalmente poco seria... La mayor parte de las construcciones de la metafísica analítica no amplían el ámbito del conocimiento científico, ni siquiera a nivel de especulación. Solo tratan de racionalizar los modos como hablamos y pensamos, a la luz de una ideología cientista" [12].

Análogamente a Rorty, Putnam ha expresado varias veces la propia insatisfacción en relación con la "profesionalización" de la filosofía operada por los filósofos analíticos. Empero, a diferencia de Rorty, no se trata de negar el relieve de los problemas encarados por esta corriente de pensamiento –entre los principales, el de ver qué cosa "realmente existe" y qué cosa es más bien una "proyección humana", o bien la actitud de poner en el centro de atención la pregunta de cómo es que el lenguaje "se engancha" con el mundo–[13]. Ni se trata de negar el valor de los resultados alcanzados a lo largo de las discusiones de los analíticos sobre todo lo que gira en torno a tal problema; por ejemplo, las cuestiones de la verdad, del significado, de la referencia, de la naturaleza de los estados mentales. Por el contrario, lo que está puesto en cuestionamiento es, por un lado, el rechazo a confrontarse con otras formas de filosofía; del otro, la indiferencia hacia la historia y hacia todo lo que concierne a la profunda aspiración humana de desarrollar los conocimientos en vista de la posibilidad de realizar una "vida buena"[14].

Sin duda, la filosofía analítica ha conseguido importantes resultados; sin embargo, se trata de resultados negativos. Hemos aprendido muchísimo sobre nuestros conceptos y sobre nuestra vida tomando conciencia del hecho de que todos los grandes proyectos para descubrir el "arreglo" del universo han terminado fracasando. Pero hoy la filosofía analítica pretende no solo ser un gran movimiento de la historia de la filosofía –algo que sin duda alguna ha sido–, sino ser la filosofía misma. Esta descripción que ella da de sí misma *obliga*

[12] *Ibid.*, pp. 136-137.

[13] Entre los numerosos aportes sobre las polémicas entre Rorty y Putnam acerca de tales cuestiones, señalo Dell'Utri, Massimo, "Il pragmatismo conteso. Rorty vs Putnam (via Davidson)", en: *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 231-254.

[14] *Cf.* Putnam, Hilary, "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within", en: *Daedalus*, CXXVI (1997), pp. 175-208.

a los filósofos analíticos a perseverar en la búsqueda de nuevas "soluciones" al problema del "arreglo" del universo, soluciones que se hacen siempre más excéntricas y que pierden todo interés fuera de la comunidad de los filósofos. Se tiene, pues, la paradoja siguiente: en el momento mismo en que la filosofía analítica termina siendo reconocida como "movimiento dominante" del panorama filosófico mundial, ella ha llegado al término de su propio proyecto; no a su compleción, sino a un punto muerto[15].

Las críticas de Putnam a la filosofía analítica, a la "paradojalidad" de la situación a la que ella ya hace referencia, aluden de cerca a la experiencia de los "calambres mentales" de los que hablaba Wittgenstein y a su consecuente afirmación de la necesidad de "hacer girar la tuerca de nuestras preguntas". De hecho, si es verdad que, según Putnam, uno de los puntos débiles de la filosofía analítica es haberse instalado en la simple alternativa entre "realismo" y "antirrealismo"; esto significa que ella no ha logrado captar las paradojas que en ambos casos se producen justo por causa de la incapacidad de desplazar la mirada de la mera oposición entre la exigencia de mantener firme el principio de la existencia de un mundo independiente de las idiosincracias del pensamiento individual, y el riesgo de perder de vista el peso del sujeto cognoscente y de su lingüisticidad, de los modos como el ser humano se relaciona con la alteridad y la com-prende, es decir, la hace materia y objeto de la propia inteligencia. De otra parte, la sugerencia de Putnam es precisamente que la inteligibilidad de nuestras preguntas se hace una sola cosa con la posibilidad de confiarse a un modo menos abstracto de plantearlas, lo que en su discurso equivale propiamente a la posibilidad de desengancharse de la mentalidad dicotómica que, en su opinión, invade gran parte de la filosofía contemporánea. La invitación a volver a los clásicos del pragmatismo es, en buena cuenta, una invitación a practicar todo esto comprometiéndose, a través de ellos, a un análisis de nuestras necesidades reales, el cual sepa prescindir de las estrecheces de un contexto filosófico en el que él constata "una estéril oscilación entre un idealismo lingüístico, que es un 'uso' de moda, y un cientismo anticontestatario"[16]. Es decir, se trata de demostrar que "el pragmatismo ofrece algo bastante mejor que las desagradables alternativas

[15] *Cf. RVU*, pp. 169-170. *Cf.* también Putnam, Hilary, *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
[16] *PQA*, p. 86.

que con demasiada frecuencia aparecen hoy como las únicas posibilidades existentes, sea desde un punto de vista filosófico como político"[17].

Las razones por las que la corriente de pensamiento representada por Peirce, James y Dewey merece, según Putnam, ser tomada seriamente en consideración, no tienen que ver con la intención de elaborar a partir de ella una teoría sistemática, en el sentido usual del término. Se trata, más bien, de volver a reflexionar sobre un conjunto de tesis que caracterizan a tal corriente en su complejidad y que, por lo demás, resultan argumentables de modos un tanto distintos y para diversos fines; como de hecho ya había sucedido en el ámbito del mismo pragmatismo. Un conjunto de tesis que se puede sintetizar así: (1) el *antiescepticismo*, o sea, la idea de que también la duda, como la creencia, requiera de una justificación; (2) el *falibilismo*, es decir, la negación de que pueda haber alguna razón metafísica que garantice una creencia mediante eventuales revisiones; (3) la tesis de que no hay dicotomía entre hechos y valores; y, finalmente, (4) la tesis de que, en cierta medida, la práctica es prioritaria en filosofía[18]. Putnam subraya varias veces que la afirmación de los pragmáticos clásicos de la posibilidad de ser antiescépticos y, al mismo tiempo, falibibilistas constituye la intuición más original de su filosofía. Y es precisamente en este sentido que él se aplica a recuperar el pensamiento jamesiano, respondiendo a algunas de las malinterpetaciones más usuales que se han hecho de él.

Los dos ensayos "Le idee di William James" (escrito con Ruth Anna Putnam) y "La teoría della percezione di James", contenidos en el libro *Realismo dal volto humano*, presentan las líneas esenciales del enfoque global de Putnam sobre el pragmatismo jamesiano. Por cierto, no es casualidad que estos dos estudios comparezcan en una obra que marca una etapa importante en el desarrollo de su teoría del "realismo interior". Como él mismo nos dice, la novedad de esta obra consiste en el relieve dado a la relatividad conceptual, relieve que llega a sustituir las argumentaciones sobre la teoría de los modelos anteriormente adoptados contra el realismo metafísico[19]. En suma, ello significa mantener firme el principio de que la noción de verdad, en cualquier campo en que sea aplicada, no puede sobrepasar completamente la posibilidad de justificación y, al mismo tiempo, significa afirmar que las formas de justificación son diversas dependiendo del tipo de discurso en que se esté

[17] *Ibid.*, p. 7.
[18] *Cf. WL*, p. 152.
[19] *Cf. RVU*, p. 11.

implicado. En consecuencia, se trata de sostener que, si bien en principio los asertos son inverificables, no por ello están privados de significado cognitivo. Es decir, lo que Putnam intenta refutar es el concepto restringido de verificación valorado por los neopositivistas, es decir, su idea de que los medios de verificación deben regirse por reglas preestablecidas[20].

En su conjunto, los estudios sobre James puntualizan su visión sobre la racionalidad y sobre la investigación moral como la activación de "una concepción procesal imperfecta", o bien como método de búsqueda que "se autoperfecciona indefinidamente"[21] y, por tanto, solo admite la regla de evitar toda forma de dogmatismo. Además, hay una puesta a punto del empirismo radical jamesiano en tanto alternativa antiescéptica al realismo metafísico o al antirrealismo.

El primer ensayo arriba mencionado parte de una hipótesis interpretativa que se verá sucesivamente confirmada, vale decir que la motivación ética constituye el elemento aglutinante de toda la obra jamesiana. En particular, la filosofía moral de James sería una suerte de síntesis del todo original entre utilitarismo y kantismo, operada de modo paralelo a una epistemología centrada en el valor de la experiencia. En lo que se refiere a Kant, habría, por ejemplo, una analogía al considerar la creencia en Dios y en el libre albedrío como imperativos prácticos[22], así como al considerar la importancia de los "hechos" en la determinación de las obligaciones morales. Además, también James habría suscrito la idea de un principio *a priori* de la moralidad, si bien no absoluto; cuando señalaba la imposibilidad de hablar de obligaciones salvo a partir del reconocimiento de que cada vez que se plantee una demanda se suponga también que existe una obligación que le corresponda[23]. Con respecto al utilitarismo de J. S. Mill (a quien, como se sabe, James dedica el libro *Pragmatism*), se trata de destacar la originalidad de la aplicación jamesiana del concepto de utilidad: de un lado, su estrecha conexión con el principio teórico según el cual las ideas "verdaderas" son el resultado de un "acuerdo" con la realidad, en el sentido que nos permiten guiar la forma de proceder de modo que se establezca un contacto provechoso con los hechos de nuestra experiencia; del otro, la declinación del concepto de utilidad en un sentido más complejo que el adoptado por los utilitaristas. Sobre el segundo aspecto,

[20] *Cf. ibid.*, p. 9. Puede verse una crítica semejante al neopositivismo en *PQA*, pp. 79-81.
[21] *Cf. RVU*, p. 398.
[22] *Cf.* James, William, *Pragmatismo*, Milán: Il Saggiatore, 1994, pp. 68-72.
[23] *Cf. RVU*, p. 388.

Putnam afirma: "[James] niega que todos nuestros deseos sean reducibles al deseo de placer o a la ausencia de dolor; por el contrario, afirma con vigor que nosotros tenemos emociones morales inmediatas. En el ensayo *Il filosofo della morale e la vita morale*, James sostiene que abandonaríamos la idea de asegurar la felicidad al mundo entero 'con la simple condición de que una determinada alma desgraciada, al margen extremo de la realidad, debiese llevar una vida en solitaria tortura'. En efecto, es justamente porque tenemos emociones morales inmediatas que oír el grito de quien está herido es determinante en la búsqueda del bien"[24].

En otras palabras, el criterio eudaimonístico no puede constituir un principio universal del bien, tanto más en la medida en que la ética, no menos que la ciencia, tiene un carácter experimental y que el ideal de bien conlleva una multiplicidad de valores y de otros ideales que deben ser armonizados[25]. En síntesis: "En las situaciones éticas, la compasión es el correspectivo de la fuerza correctiva que el experimento tiene en la ciencia. Así como ninguna serie de experimentos servirá para nada, por hermosas que sean las teorías examinadas, a menos que no se preste atención a los resultados; análogamente, ninguna serie de experimentos sociales servirá para nada, por hermosos que sean los ideales puestos en juego, si no se presta atención al 'grito que llega del herido'. Nuestra imagen moral debe comprender valores de racionalidad procesal estrechamente vinculados con los valores de libertad intelectual y de reciprocidad"[26].

Se subraya, pues, la aversión de James por el dogmatismo y el autoritarismo, su compromiso para salvaguardar el derecho de los individuos a proponer las propias concepciones morales, religiosas y políticas y, al mismo tiempo, a promover la sensibilidad y el respeto a los demás, en especial a los más débiles, compromiso en el que es rastreable una anticipación del concepto habermasiano de "situación dialógica ideal"[27].

En consecuencia, Putnam subraya la actualidad del problema planteado por James en sus reflexiones sobre la moral: es preciso encontrar un camino para la verdad moral que no sea del reino platónico de los valores eternos, independientes de la concreción de la vida humana, ni de la kantiana facultad

[24] *Ibid.*, p. 399. La cita de James se refiere a James, William, *La volontà di credere*, Milán: Rizzoli, 1984, p. 212.
[25] Véase sobre este tema las puntuales observaciones de Franzese, Sergio, *L'uomo indeterminato. Saggio su William James*, Roma: D'Anselmi Editore, 2000, pp. 29-63.
[26] *RVU*, p. 397.
[27] *Cf. ibid.*, p. 399.

de la razón pura práctica, pero sí un camino que parta de las exigencias de la vida efectiva de las personas sin que ello comporte simplemente un asentamiento en los estándares personales[28]. A este respecto, en un trabajo del 2004, él retoma la cuestión casuística y la metafísica planteada por James en su ensayo *Il filosofo della morale e la vita morale*. La primera cuestión se refiere a la idea de que la tarea de la moral es elaborar un código de verdades morales, tarea que se revela paradójica; ya que, de un lado, el filósofo moral posee ya un ideal moral por el simple hecho de ser un filósofo –es decir, tiene el ideal de la sistematicidad–; del otro, pretende que se puede buscar un sistema de verdades morales sin confiarse a la idea de que exista una racionalidad moral abstracta o un conjunto de leyes morales autoevidentes. La respuesta jamesiana a este dilema es que si somos verdaderamente filósofos debemos reducir nuestros ideales espontáneos, incluidos los que más apreciamos, incorporándolos a la totalidad de los ideales que deben ser juzgados lealmente. En otras palabras, lo que debe guiarnos es el espíritu crítico y a la vez constructivo que marca la noción pragmática de los procesos cognoscitivos.

Por el contrario, la cuestión metafísica se refiere al análisis de algunos conceptos fundamentales en el campo de la reflexión moral, como "obligación", "bien" y "mal". Putnam observa que James adopta una terminología un tanto engañosa, ya que habla de metafísica mientras que –como sucede con muchos filósofos analíticos– en realidad está ocupándose de la naturaleza de tales conceptos[29]. La premisa jamesiana es que ellos no tienen ninguna realidad como para prescindir de la existencia de los seres sensibles. Al mismo tiempo, se trata de sostener que, justamente en la medida en que los seres sensibles forman parte del universo real, hay una posibilidad de entender tales conceptos como realidades efectivamente existentes. En lo que se refiere en particular al concepto de obligación, Putnam comenta que la sugerencia de James es que "cuando 'se nos pide' algo, *es* literalmente pedido por un ser sensible cualquiera y es, por así decir, la voluntad de los demás que esperamos como un pedido a nosotros mismos, y nada más que esto"[30].

El acento puesto en la primera persona refuerza las habituales lecturas relativistas y subjetivistas de James, pero Putnam intenta extraer de él un

[28] *Cf.* Putnam, Hilary, "Philosophy as Reconstructive Activity: William James on Moral Philosophy", en: Egginton, W. y M. Sandbothe (eds.), *The Pragmatic Turn in Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2004, p. 34. En adelante, *PRA*.

[29] *Cf. ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 35.

significado diferente. En su opinión, en efecto hay que tratar de captar, más allá de una prosa no siempre lo suficientemente exacta desde un punto de vista técnico, las sugerencias de la epistemología jamesiana, lo que significa aclarar el vínculo entre utilidad, verdad y realidad que la caracteriza. El factor principal de tal vínculo es, según el análisis putnamiano, la "concepción procesal imperfecta" de la investigación científica y moral que antes se indicaba; es decir, la renuncia a la habitual tarea de "reducir la racionalidad a un conjunto de cánones"[31]. En efecto, a diferencia de filósofos como Reichenbach, Carnap, Frege y el mismo Mill, James había sostenido la idea de que la metodología de las ciencias, así como de la búsqueda filosófica, está sometida a lo que sucede en el curso de la investigación, es decir, evoluciona conforme se va buscando y no admite reglas ciertas. De otra parte, el énfasis de James en el papel de los intereses prácticos durante el desarrollo de nuestras actividades cognitivas no significa que "cualquier cosa que esté al servicio de los intereses prácticos sea verdadera"[32]. Más bien, lo que cuenta es la naturaleza del "acuerdo" con la realidad que se atiene a una creencia verdadera y, de otro lado, esos mismos intereses dependen del tipo de creencia con el que tenemos que tratar. En otras palabras, una cosa son las creencias perceptivas que –según el realismo "directo" o el "sentido común" que defiende James– comportan una cognición adecuada de los objetos como ellos son, y no solo una relación mediata consistente en los llamados "datos sensoriales"; y otra cosa son las creencias científicas y otra más las creencias del sentido común o las relativas al campo de la moral[33].

El recuento putnamiano de las sugerencias de James a propósito de la necesidad de establecer una tipología de las creencias remite a la conexión entre el pragmatismo en tanto método para encarar las controversias metafísicas y el pragmatismo en tanto "teoría genética de la verdad"[34]. Putnam busca aquí, como en los aportes sucesivos, poner de manifiesto la vena realista que atraviesa el pensamiento del filósofo pragmático, indicando los aspectos que lo distinguen del realismo metafísico y que, en consecuencia, le permiten valorar la propia propuesta de un "realismo de rostro humano". El punto crucial reside en mostrar cómo James, contrariamente a una interpretación un tanto acreditada (véase, por ejemplo, Rorty), no pierde de vista el valor de la noción de verdad, es decir, no puede ser considerado entre los teóricos de la "desaparición

[31] *Cf. RVU*, p. 389; *cf. PQA*, pp. 78-81.
[32] *Cf. RVU*, p. 391; *cf. PQA*, p. 16.
[33] *Cf. RVU*, pp. 391ss.
[34] La expresión es de James: véase James, William, *Pragmatismo*, pp. 68-72.

de la verdad" que se mueven tras los pasos de la crítica de Tarski y Carnap a la idea de "verdad absoluta". Sostener las "teorías de la desaparición de la verdad", señala Putnam, "equivale a sostener que es vacuo afirmar que aquello que buscamos hacer en la ciencia o en cualquier otro campo es buscar la verdad"[35]. Por el contrario, uno de los méritos del pragmatismo de James es haber salvaguardado el concepto de verdad asumiéndolo, como Peirce, en los términos de un ideal regulador que es esencial a todo tipo de actividad cognitiva, sea científica o de cualquier otro campo, pero considerando que la verdad absoluta es "humanamente" inalcanzable.

Surge a este respecto la idea jamesiana de que las creencias del sentido común constituyen el marco conceptual de referencia en el que se desarrollan nuestros conocimientos científicos del mundo. En ambos casos es preciso hablar de descripciones del mundo de los hechos en lugar de "copias" de la realidad, y es justo en este sentido como se entiende la famosa afirmación de James de que "el rastro de la serpiente humana está en cada cosa". Además, escribe Putnam, James "pone de relieve que el conocimiento se encuentra en continua expansión", de tal manera que "las viejas cogniciones o las 'verdades precedentes', como él las llama, se combinan con la nueva experiencia de traer nuevas verdades"[36].

A diferencia de las versiones tradicionales de la filosofía del sentido común, este último no contiene, en la perspectiva jamesiana, certezas inamovibles, sino que consiste más bien en una serie de creencias que terminan siendo confrontadas con la experiencia de los hechos y que, por lo tanto, son consideradas simplemente como "hipótesis", es decir, como creencias sometidas, en cuestión de principio, a las revisiones dictadas por las posteriores verificaciones de la experiencia. Al comentar este aspecto, Putnam subraya la importancia de la noción de duda introducida por Peirce en polémica con Descartes: para Peirce, como para todos los pragmáticos, la duda no puede ser una regla metodológica universal y necesaria sino que debe ser "genuina". Para usar la expresión peirciana, la duda debe ser "real y viviente", es decir, generada por un nuevo evento del pensamiento o de la experiencia que efectivamente haga que las creencias previas ya no sean justificables[37]. A propósito,

[35] *RVU*, p. 194.
[36] *Ibid.*, p. 391.
[37] *Cf.* Peirce, Charles S., *Pragmatism and Pragmaticism* y *Scientific Metaphysics*, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. V y VI, editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1935, p. 376.

conviene recordar aquí que Peirce, si bien acepta el punto de vista de la filosofía del sentido común de Thomas Reid, intenta sostener la corregibilidad de las creencias que lo componen y, por lo tanto, define el propio pragmatismo como "doctrina crítica del sentido común"[38].

La teoría de la verdad como ideal regulador que, según Putnam, es compartida por Peirce y James, constituye un objeto recurrente de discusión en los diversos contextos dedicados a los clásicos del pragmatismo[39]. En lo concerniente a James, se trata de intentar que se disuelva una aparente ambigüedad, vale decir la relación entre su aceptación de la idea peirceana de que la verdad consiste en la "opinión final de la comunidad de los investigadores" y su convicción de que lo mejor que podemos conseguir son la "mediaverdades" (según la expresión jamesiana), es decir, las opiniones que de vez en cuando terminan siendo garantizadas por los procedimientos de comprobación que se tiene a disposición.

El primer aspecto implica la noción de "verdad absoluta" y es, para Putnam, simplemente una opción "extraordinariamente utópica", de ahí que él se incline claramente por la segunda, la cual tiene propiamente que ver con la noción deweyana de la verdad como "predicabilidad garantizada", que sin duda él suscribe[40]. Además, ni James ni Peirce parecen sostener que la verdad trasciende las posibilidades de comprobación o de descubrimiento de los seres humanos y, en consecuencia, se puede interpretar su punto de vista como una *idealización* de la "predicabilidad garantizada" que, sin embargo, no se corresponde con la perspectiva de los idealistas absolutos, según los cuales la verdad consiste en una "explicación coherente definitiva". Escribe Putnam: "La explicación final coherente de los idealistas debía comprender la verdad de cada cuestión individual; debía ser lo que un lógico contemporáneo llamaría una teoría 'completa y coherente' de cada cosa. El hecho de que Peirce y James aceptasen el ideal de una Única Teoría Completa y Coherente de Todo es acaso comprensible, si se considera que ellos sufrían la influencía de la misma

[38] *Cf. ibid.*, pp. 451-452.
[39] *Cf. RVU*, p. 395.
[40] *Cf.* ibid. Sin embargo, la copresencia en James de ambas concepciones es juzgada como preferible al abandono que hace Dewey de la noción de "verdad absoluta", ya que esta noción permite no perder de vista una importante distinción: "aquella entre el decir de un aserto que es predicable de manera garantizada con base en todas las pruebas de las que disponemos en el momento y el decir de un aserto que es ('atemporalmente') verdadero" (*ibid.*, p. 393). Sobre este tema, véase también Putnam, Hilary, "James's Theory of Truth", en: Putnam R.A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 167-171.

teoría que querían combatir. Sin embargo, el pluralismo de James llevó finalmente a que el autor rechazara la idea de que toda verdad deba combinarse de manera coherente con las otras verdades en un único sistema final. Si un aserto logra resistir a todo examen crítico apropiado en un contexto dado, tal vez esta verdad puede bastar"[41].

El concepto de verdad como idealización de la predicabilidad garantizada es un *leitmotiv* del grupo de obras publicadas por Putnam en los años ochenta del siglo pasado, concepto que él tiende a atribuir también a Michael Dummett y a Nelson Goodman[42]. Ello se une a la afirmación de que, desde el punto de vista del pragmatismo, el carácter "público" de la verdad implica un compromiso en primera persona con hacer compartibles las propias creencias, o bien que "no es algo *de facto* sino *de faciendo*", justamente porque no existen garantías metafísicas de nuestras aserciones. En efecto, según Putnam, los pragmáticos nos invitan a pensar que "el acceso a una realidad común no exige un acceso a algo *preconceptual*, sino más bien que tengamos la capacidad de formar conceptos *compartidos*"[43].

En lo que se refiere a James, esto encuentra sustento en los diversos pasajes en los que él alude a la necesidad de conectar la noción de verdad a la de un estándar externo al pensador, estándar que, en el caso específico, es representado por la idea de comunidad. A diferencia de Peirce, para quien el estándar externo al pensador es también concebido en términos de su realismo escolástico, James se limita a sostener la conexión entre la existencia de una comunidad y la posibilidad de distinguir entre subjetividad y objetividad. Putnam observa que esta idea jamesiana de comunidad no constituye un presupuesto lógico de la justificación objetiva, pero sí representa un requisito existencial y fenomenológico de la existencia de la única forma de justificación que conocemos, a saber, la que se atiene a la confrontación de nuestras opiniones con las de los demás[44]. De otro lado, en su opinión todo esto no se contrasta con la insistencia de James en el "punto de vista del agente", insistencia que más bien es complementaria a su modo de concebir la *consensus theory* de la verdad: "James tiene en mente un 'nosotros', su teoría de la verdad es una teoría para 'nosotros'; varias formas del pronombre en primera persona del

[41] *RVU*, p. 395.
[42] *Cf. PQA*, p. 28.
[43] *Ibid.*
[44] *Cf. PRA*, pp. 36-37.

plural aparecen continuamente en James. Solo que en él, el énfasis puesto en 'nosotros' siempre se equilibra con el énfasis en el 'yo'"[45].

Poner atención, con James, en el "punto de vista del agente" significa evitar dificultades inherentes a la idea "terriblemente utópica" de un consenso definitivo como resultado de una búsqueda infinita; es decir, significa negar tanto el realismo metafísico como el idealismo absoluto: "James tiene razón cuando nos dice que no debemos pensar en la verdad presuponiendo una única –y por ello misteriosa– 'relación de acuerdo con la realidad' –*una y la misma relación en todos los casos*– o presuponiendo algún misterioso Absoluto; una mente infinita capaz de superar las limitaciones de todos los limitados puntos de vista (como en el Idealismo Absoluto), o bien algún tipo de mecanismo trascendental que *subyace* a nuestras prácticas de plantear y criticar pretensiones de verdad y que haga posibles tales prácticas"[46].

Esta afirmación se condice con la simpatía de Putnam por los filósofos del lenguaje común y, en particular, por la interpretación de Wittgenstein propuesta por Stanley Cavell, así como con las positivas referencias putnamianas a John McDowell[47]. En su conjunto, lo que aparece en primer plano es, de una parte, la noción de justificación en tanto práctica concreta de una multiplicidad de argumentos y, de la otra, la versión antiesencialista del concepto de realidad. En cuanto a este segundo aspecto, se alude a James como el que ha intentado superar las nociones racionalistas de "unidad del mundo" y "unidad del yo" mediante su teoría del empirismo radical, que plantea una perspectiva definida por Putnam como paso "*del universo al pluriuniverso*". La referencia específica es aquí a la teoría de la percepción jamesiana que –como señalamos antes– termina siendo recuperada con miras a un "realismo natural del sentido común", invocado como instrumento necesario para evitar las implicancias menos convincentes del concepto tradicional de realidad. El siguiente pasaje es ilustrativo de lo dicho: "No intento decir que no deberíamos (o que James piense que no deberíamos) pensar *jamás* a la manera 'esencialista' o 'racionalista'. Ya me he referido al éxito de los modos racionalistas de pensamiento en la matemática pura. Y también se podría citar aspectos de la física contemporánea como expresiones de un éxito limitado, pero importante del 'racionalismo', en la acepción jamesiana del término… pero James quiere

[45] *Ibid.*, p. 40.
[46] *Ibid.*, p. 43.
[47] A este respecto, véase la introducción de Conant, J. a *RVU*, pp. 43-100 y *WL*, pp. 116, 282-286.

recordarnos que, si bien el estilo racionalista de pensamiento tiene su función –a veces es pragmáticamente eficaz–, no bien se vuelve nuestro único modo de pensar, se termina inevitablemente por perder el mundo a cambio de un hermoso modelo"[48].

La famosa expresión: "Hay más cosas entre la tierra y el cielo que las que imagina tu filosofía, Horacio" puede representar, para Putnam, el "pluriuniverso" que surge de la teoría jamesiana de la percepción. En efecto, para sostener su realismo directo, James incluye en la descripción de la realidad también la irrealidad, es decir, algo semejante a los objetos meinongianos, si bien él no toca problemas arduos como los afrontados por Meinong. El problema reside en ver hasta qué punto sea convincente el empirismo radical jamesiano, dada la metafísica que lo acompaña, en especial si se considera su principio típico de que "la realidad consiste en objetos intencionales que son, a su turno, las 'esencias' de porciones de 'experiencia pura'"[49]. Por otro lado, al comentar la teoría del empirismo radical, Putnam aplica el estilo filosófico que lo caracteriza; es decir, se esfuerza en resaltar los elementos de una teoría que, en su opinión, tocan cuestiones de importancia fundamental para la reflexión filosófica que están cualquier cosa menos resueltas[50]. Entre estas, la principal se refiere a la idea de que hay "un interfaz entre sujeto cognoscente y todo lo que a él es 'exterior'", idea que él mismo reconoce haber sostenido durante largo tiempo[51]. Antes de considerar este tema que, en buena cuenta, es el punto de articulación de las recientes reflexiones epistemológicas putnamianas, señalemos la intención del ensayo *La teoria della percezione di James* de reafirmar el principio de falibilismo y de la naturaleza social de la justificación epistémica.

Un paso esencial en esta dirección es indicar la contribución de James a la desconexión del término experiencia de la acepción difundida en el mundo filosófico anglosajón, vale decir la acepción por la que "experiencia" equivale a sensación. Después de haber citado el aserto de los *Principles of Psychology* de que "la experiencia es pensamiento y sensación fusionados", Putnam sintetiza así la distinción jamesiana entre real e ilusorio ejemplificada con el caso de un incendio imaginario[52]: "Supongamos que alguien tenga la alucinación de un

---

[48] *RVU*, p. 142.
[49] *Ibid.*, p. 432.
[50] Es esta la postura que Putnam mismo declara asumir frente a las teorías metafísicas; sobre esto, véase *MCM*, pp. 11ss.
[51] *Cf. RVU*, p. 36.
[52] *Cf.* James, William, *Saggi sull'empirismo radicale*, Roma-Bari: Laterza, 1971, p. 45.

incendio (en su ejemplo, James piensa en alguien que *imagina* un incendio). El incendio de nuestro tiempo no forma parte, en tanto incendio, de lo que llamamos 'realidad'. Citando a Müstemberg, James dice que las cosas irreales, como el incendio del ejemplo, son cosas completamente desprovistas de 'validez general', donde el término está indicando que lo que llamamos realidad es de alguna manera una cosa *compartida*. Pero 'compartida' no significa solo por una determinada cultura. No hay una sola línea en los escritos de James en que se asuma que la expresión 'validez general' signifique validez general *en una cultura determinada*"[53].

Estas últimas palabras son una referencia implícita a la lectura rortiana de James. En efecto, Putnam quiere subrayar que la palabra "verdad" es correlativa a la palabra "realidad" y, sobre todo, que el concepto jamesiano de "experiencia pura" implica el de descripción verdadera o falsa de la misma y, por lo tanto, según sea el caso, la experiencia pura es o no es una realidad. Explica Putnam: "En su opinión [de James], una misma experiencia pura puede ser *aquí dentro* bajo una determinada descripción y *ahí fuera* bajo otra descripción. Más precisamente, desde el momento en que James considera la 'ubicación' como una *relación externa*, es posible que una misma 'experiencia pura' tenga una ubicación ('en la mente') cuando 'sea considerada en un determinado sistema de asociaciones', y una situación diferente (en el espacio físico) cuando se la considere como perteneciente a un sistema de asociaciones diferente… Las 'relaciones externas' de las que James habla no son simplemente asociaciones arbitrarias; son relaciones *experimentadas*, que conducen a algo, que terminan en algo o que representan algo; y James es un realista en lo que se refiere a las relaciones experimentadas"[54].

En otras palabras, el empirismo radical establece que "toda experiencia pura forma parte de la realidad bajo *algunas* descripciones", y su importancia radica en el hecho de haber indicado la posibilidad de superar la dicotomía sujeto/objeto, ayudándonos a distinguir la pregunta sobre nuestra capacidad de percibir inmediatamente las cosas externas de la pregunta sobre la incorregibilidad de nuestras percepciones inmediatas. Es decir, se trata de desafiar la concepción tradicional según la cual la inmediatez coincide con la incorregibilidad y, ya que nuestras percepciones del mundo exterior no siempre son exactas, debemos concluir que no lo percibimos inmediatamente. Estamos, pues, frente al argumento clave del realismo natural que Putnam

[53] *RVU*, p. 417.
[54] *Ibid.*, p. 419.

trata de defender, apelando a James y a un grupo de filósofos (Moore, Russell, Strawson, Austin, Sellars, los realistas norteamericanos Perry y Montagne, McDowell) que en su opinión han intentado contestar a los teóricos del "dato sensorial", es decir, a aquellos que, a partir de Berkeley, han concebido el conocimiento del mundo exterior como el fruto de percepciones internas de la realidad y, en consecuencia y por fin, como conocimiento de apariencias[55].

James puede ser considerado el primer filósofo poscartesiano que se ha comprometido a rechazar la idea de que las percepciones requieren de un intermediario y sus declaraciones a favor del realismo epistemológico son bien claras. En *The Meaning of Truth*, él no solo reivindica la necesidad de postular la "realidad" como un requisito esencial de la filosofía pragmática, sino que subraya también que el acuerdo de nuestras ideas con la realidad consiste en la comprobación de las realidades exteriores mediante el conocimiento directo[56]. Más específicamente, verdad y justificación están interconectadas en el realismo jamesiano y su importancia reside precisamente en haber señalado una alternativa a la idea del dato sensorial, vale decir, en haber puesto en evidencia que "el simple hecho de que existan las ilusiones, los errores, los sueños y el fenómeno excepcional de la alucinación no nos *obliga*, en sí y por sí, a aceptar la teoría tradicional del dato sensorial; que la teoría del dato sensorial es una *hipótesis* (y una hipótesis extremadamente extraña, por añadidura); y que por esta razón los datos sensoriales no pueden ser en lo absoluto un *fundamento* para el conocimiento empírico"[57].

Putnam observa que las actuales ciencias cognitivas hablan de "estados perceptivos" más que de datos sensoriales, sin que por ello se socaven los puntos fundamentales de la teoría tradicional de las percepciones, es decir, su comprensión como algo que se encuentra "dentro de nosotros" y que atañe a las "apariencias". Para pasar por alto este modo de pensar es oportuno distinguir entre el realismo natural y el realismo directo. En el primer caso, se trata de sostener que los objetos de la percepción verídica son "cosas exteriores" o bien aspectos de una realidad "exterior" al sujeto, pero, según la versión tradicional, si bien considerada en clave lingüística, ello implica la acentuación del carácter subjetivo de las experiencias perceptivas. De otra forma, el realismo directo a la manera de James rechaza la idea de que las percepciones verídicas sean simplemente una afección de la subjetividad, es

[55] *Cf. ibid.*, p. 420; *cf. MCM*, pp. 22ss y 41-55.
[56] *Cf.* James, William, *Il pragmatismo*, Florencia: La Nuova Italia-RCS, 2004, pp. 39-42.
[57] *Cf. RVU*, p. 433.

decir, rechaza la idea de que no pueda haber un "contacto cognitivo auténtico con el mundo"[58]. Putnam recuerda que, después de Descartes, este punto de vista ha estado largo tiempo en la sombra para reaparecer a inicios del novecientos con Moore, Russell, los realistas norteamericanos Perry y Montagne; para eclipsarse de nuevo hasta volver con Austin, Strawson, Sellars, McDowell. Critica la mezcla de cartesianismo y materialismo que, en su opinión, alimenta, en el ámbito de la filosofía analítica, la sustitución de la teoría de la percepción por el problema de ver cómo el lenguaje "se engancha" con el mundo. Tal mezcla es atribuida tanto a Austin como a Fodor, Dennett y Davidson, los que, pese a todo, según Putnam, siguen ligados a la dicotomía interior/exterior que impregna el representacionalismo tradicional.

Como alternativa a esto, la propuesta putnamiana es sostener el realismo directo pensándolo "no como una *teoría* de la percepción, sino como la negación de la necesidad y del valor explicativo comprendido en la postulación de las 'representaciones exteriores' en el pensamiento y en las percepciones". En efecto, el punto débil de la teoría tradicional del dato sensorial y de las más recientes versiones que apuntan a la dimensión del lenguaje reside en el hecho de que las representaciones son concebidas como efectos internos de causas externas mientras "el modo como ellas logran *representar* algo de una manera determinada sigue quedando en el misterio"[59]. Por lo demás, ni siquiera las teorías que definen las funciones perceptivas y las representaciones en términos de procesos cerebrales han sabido ofrecer a este respecto soluciones satisfactorias. También en este caso sigue en efecto vigente la convicción de que existe un interfaz entre mente y mundo, mientras que es justamente esto lo que se supera, adoptando un punto de vista que reconoce las problemáticas resaltadas tanto por los materialistas como por los mentalistas y, al mismo tiempo, que no acepta renunciar a la idea de que las percepciones nos proponen un contacto directo con el ambiente circundante. A este propósito, lo que cuenta sobre todo es evitar el reduccionismo, o bien salir de las alternativas rígidas que, como se ha señalado antes, constituyen para Putnam el origen principal de las paradojas filosóficas: "Rechazar la concepción 'cartesiano-materialista' no significa, naturalmente, volver al dualismo cartesiano. No debemos pensar que, evitando identificar la mente con el cerebro, nos veremos obligados a considerarla como una parte inmaterial nuestra; como he sostenido, el mejor modo de entender el discurso sobre lo

[58] *Cf. MCM*, pp. 23-24.
[59] *Cf. ibid.*, pp. 159-163.

mental es considerarlo como un discurso acerca de determinadas habilidades que poseemos, habilidades que dependen de nuestro cerebro y de todas las transacciones entre el organismo y el ambiente, pero que no deben ser explicadas reductivamente empleando el vocabulario de la física y de la biología y, tampoco, el de la informática"[60].

Poniendo en primer plano, con James, la tarea de verificar el acuerdo de los contenidos de las percepciones con los aspectos de la realidad exterior que ellos representan, la discusión putnamiana insta finalmente a liberarse del esquema causa-efecto implícito en los diversos modelos interpretativos de la actividad perceptiva que atraviesan la filosofía moderna y contemporánea, aquellos que tengan impronta realista o antirrealista, así como el computacionalismo. Pero esto significa, en buena cuenta, liberarse de la dicotomía sujeto/objeto o de la separación exterior/interior que los pragmáticos clásicos, sobre todo en las teorías jamesianas del empirismo radical y del realismo directo, han tratado de combatir, apuntando a nuevos criterios heurísticos como la dimensión social, la interferencia entre factores lógicos y factores empíricos del conocimiento, el papel de la actuación en la dinámica de los procesos cognitivos. En efecto, en torno a las mencionadas dicotomías se han acumulado todos los demás problemas esenciales del pensamiento filosófico occidental, y el vínculo entre realismo y pragmatismo, que Putnam sugiere suscribir, se presenta tal vez como un camino que recorrer para tratar de reescribirlos según ese espíritu falibilista y al mismo tiempo antiescéptico que él tipifica como la intuición más original de los primeros pragmáticos.

(Traducción del italiano de Renato Sandoval Bacigalupo)

[60] *Ibid.*, p. 74.